

## EIN VERGESSENES ARISTOTELESZEUGNIS

BEI dem seit 25 Jahren wogenden Streit um die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre,<sup>1</sup> in den auch mit wohl abwägendem Urteil Sir David Ross (Aristotle's Physics, 94 ff.) eingegriffen hat, ist eine Stelle aus Sextus Empiricus hyp. 3,218 nicht verwertet worden. Um aus dem Schwanken der Theologie in die skeptische *ἐποχή* zu führen, gibt Sextus einen kurzen Katalog der Gottesauffassungen, wobei er wie 'Aetios' Doxogr. 297a13 ff. anlässlich eines ausführlichen Kataloges mit den Atheisten beginnt und folgende Lehrmeinungen aufzählt: 'Αριστοτέλης μὲν ἀσώματον εἶπεν εἶναι τὸν θεὸν καὶ πέρας τοῦ οὐρανοῦ, Στωικοὶ δὲ πνεῦμα διήκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν, 'Επίκουρος δὲ ἀνθρωπόμορφον, Ξενοφάνης δὲ σφαῖραν ἀπαθῆ. Deutlich ist, wie sich zwei Paare gegenüberstehen. Der aristokratische Gott des Aristoteles, unkörperlich und uns entrückt, und der gemeine, körperliche und auch durch das Hässliche hindurchgehende des Stoikers, weiter der menschenförmige und der in idealer Kugelgestalt gedachte Gott. Die stoische Meinung ist gut wiedergegeben, höchstens dass in *διὰ τῶν εἰδεχθῶν* ein leiser polemischer Ton mitschwingt; ein frühes Zeugnis bietet Megasthenes, der in seinem Indienbuch für einen Zug der brahmanischen Philosophie die stoische Formulierung übernimmt (bei Strabo 713) *ὁ διοικῶν τὸν κόσμον . . . θεὸς δι' ὅλου διαπεφοίτηκεν αὐτοῦ*. Der menschengestaltige epikurische Gott ist vielfach bezeugt, z.B. fr. 355 Usener. *Σφαῖρα* ist gemässer Ausdruck für den xenophaneischen Gott, der *οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος* ist (B 23 Diels) und der säkularisiert in Parmenides' Kugel des Seienden erscheint (B 8, 43); Aristoteles fasste die Kugel des Xenophanes als Himmel (A 30).<sup>2</sup> 'Απαθής (auch A 35 Ende aus Sextus Emp. hyp. 1, 225) mag *κινούμενος οὐδέν* von Xenophanes B 26 decken; kaum dass daran zu denken ist, dass für Aristoteles der Himmel *ἀπαθής* ist, de coel. 284a14, also *ἡ τοῦ κυκλικοῦ σώματος σφαῖρα* (de coel. 289a30), wie denn *ἀπαθής* das *πρῶτον τῶν σωμάτων* heisst, de coel. 270b2, oder das *πέμπτον σῶμα*, wie es Aristoteles vermutlich im Frühdialog *de philosophia* bezeichnete, ohne ihm einen Elementennamen zu geben,<sup>3</sup> wenn er auch im volkstümlichen Namen 'Äther', den wir praktischerweise verwenden, die Ahnung des Richtigen erkannte (de coel. 270b22; Meteor. 339b25 mit der Etymologie *ἀεὶ θεόν*); auch *πέμπτη οὐσία* ('Quintessenz') kommt vor; *πέμπτη τις φύσις*, *ἐξ ἧς ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἄστρα* schon Megasthenes bei Strabo 713, und so ist bei Philostrat vit. Apollonii 3, 34 die indische Lehre vom *πέμπτον στοιχείον* genannt, das *γένεσις θεῶν* ist, passend zu Aristoteles de philos. fr. 21 Walzer, aus Cicero de nat. deor. 2, 42. Ohne weiteres spricht *αἰθέρα ἀπαθῆ*, *πέμπτον δὴ τι σῶμα* dem Aristoteles zu Aetios 336a5, und Ps.-Aristoteles de mundo 392a5 ff. ist zu vergleichen; die Schrift mischt Aristotelisches und Poseidonisches.

Doch nun zum aristotelischen Gott nach Sextus Emp. hyp. 3, 218. 'Ασώματος als Gottprädikat ist nicht nur Interpretation der Doxographie, sondern wirklich für den aristotelischen obersten Gott, das *πρῶτον κινούν* und den höchsten Geist der Metaphysik, bezeugt, de coel. 288b4 *ἐπεὶ οὖν τὸ κινούμενον* (der Himmel) *οὐ μεταβάλλει σῶμα ὄν, οὐδ' ἂν τὸ κινούν μεταβάλλοι ἀσώματον ὄν*. Es ist eine Stelle, deren Zusammenhang H. von Arnim Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles 1931, 18 ff. für einen spätern Einschub hält und so auch W. K. C. Guthrie, *Class. Quart.* 27, 1933, 170, der 167 allerdings fein bemerkt, die Aktualisierung eines Unvollkommenen durch ein Vollkommenes sei immer ein Grundgedanke des Aristoteles gewesen. Beide wollen nicht den 'Dyotheismus' einerseits von ätherischem Himmels- und Gestirngott, andererseits von *πρῶτον κινούν ἀκίνητον* dem ersten Entwurf von de coelo zuerkennen (gegen nachträgliche Ergänzung Ross, *op. cit.* 98, Cherniss *op. cit.* 584 ff.). Nun aber findet sich der Dyotheismus schon in der Frühschrift *de philosophia*, im berüchtigten Fragment 26 W. aus Cicero de nat. deor. 1, 33. Als aristotelische Götter werden aufgezählt einerseits 2. *mundus*, 4. *caeli ardor* (der Äther des Volksglaubens), andererseits 1. *mens*, 3. 'praefectus' *mundi*, der *replicatione quadam mundi motum regit atque tuetur* (vgl. *παιδαγωγεῖ* Plato Gesetze 897b). *Replicatione* ist schwer zu erklären; Cherniss 592 denkt mit von Arnim 4 f. an den Bewegter in der Verhältnis zum Fixsternhimmel rückläufigen Planeten. Aber *mundi motus* muss die Vorwärtsbewegung des Kosmos im Ganzen sein, die im Kreise rückläuft; vgl. Chalcidius 105 *tempus . . . progrediens semper et replicabile*, wo Plato (Tim. 38a) nur von *χρόνος κυκλούμενος* spricht. Der Epikureer wirrt absichtlich die verschiedenen Götter ineinander, spottet am Schluss darüber,

<sup>1</sup> Literatur bei H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944, 584; A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* II, 1949, 259, 1; L. Alfonsi, *Miscellanea Galbati* I, 1951, 71, 1 (vgl. auch Hermes 81, 1953, 45, 2 und schon Vigil. Christ. 2, 1948, 73 ff.).

<sup>2</sup> Der menschenförmige Gott gegenüber dem jüdischen Gott als *οὐρανὸς περιέχων* bei Hekataios von Abdera F gr Hist. 264F6, 4 und Poseidonios 87F70, 35.

<sup>3</sup> Richtig beobachtet im Altertum, vgl. Mich. Psellos, *de omnif. doct.* 131, S. 69 Westerink (= Cramer, *Anecd.* Par. 1, 335) *οὐ γὰρ ἐξονομάζει τὴν οὐσίαν αὐτῶν (τῶν ἄστρον) und so Cicero Tusc. 1, 22 quintum genus vacans nomine; 41 quinta illa non nominata magis quam non intellecta (= ἀκατονόμαστος μᾶλλον ἢ ἀκατανόητος) natura; vgl. Anm. 6. Der von Epikur selber als ἀκατονόμαστος bezeichnete vierte Bestandteil der Seelenmischung (fr. 314 f. Usener; vgl. Lucrez 3, 242) ist fernzuhalten.*

dass der *ἄσώματος* (*sine corpore, carens corpore*) *mundus semper se movens* sei.—Derselbe Dyotheismus wird von der Doxographie Theophrast zugeteilt, bei Cicero §35 *modo enim menti divinum tributū principatum, modo caelo* (und auch Gestirnen), Clemens von Alexandria *protr.* 66, 5 *πῇ μὲν οὐρανόν, πῇ δὲ πνεῦμα* (christianisiert für *νοῦς*) *τὸν θεὸν ὑπονοεῖ* · vorher unklar über Aristoteles: *τὸν καλούμενον ὑπατον ψυχὴν εἶναι τοῦ παντός οἶεται . . . τοῦ κόσμου τὴν ψυχὴν* · nachher aber *τὸν κόσμον θεὸν ἡγούμενος . . . τὸν ἄμοιρον τοῦ θεοῦ θεὸν δογματίζων* (denn Aristoteles anerkennt die göttliche *πρόνοια* nur in der obern Region vom Monde aufwärts an)—ähnlich wie Cicero über den Widerspruch spottet, dass der Äther Gott sein soll, nur ein Teil der anderwärts als Gott bezeichneten Welt. Seltsam kann der Ausdruck *ψυχὴ* scheinen, doch vgl. Aetios 305a8 *Ἀριστοτέλης ἐκάστην οἶεται τῶν σφαιρῶν ζῶον εἶναι σύνθετον ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς, ὥν τὸ μὲν σῶμά ἐστιν αἰθέριον κινούμενον κυκλοφορικῶς, ἡ ψυχὴ δὲ λόγος ἀκίνητος, αἴτιος τῆς κινήσεως* · noch näher die Fassung bei Athenagoras 6 (von Diels zitiert), die nur *εἰν σῶμα αἰθέριον* und *εἰν ψυχὴ* nennt, *τὸν τοῦ σώματος λόγον, αὐτὸν μὲν οὐ κινούμενον, αἴτιον δὲ τῆς τούτου κινήσεως*.

Der Dyotheismus kam schon in Aristoteles' Frühschrift vor, und falls Theophrast den Namen *πέμπτου σώμα* gebrauchte (nach fr. 21, Doxogr. 493, 8), schloss er sich einer frühern Ausdrucksweise des Aristoteles an.<sup>4</sup> Wenn *de coelo* thematisch in der Hauptsache nur den sichtbaren Gott behandelt, so wird deswegen nicht eine alte Gedankenschicht des Aristoteles erreicht; auch die Eudemische Ethik, ganz dem praktischen Leben hingeneigt, verzichtet auf die Darstellung des *θεωρητικὸς ἄνθρωπος*, den die Nikomachische Ethik später unter Rückgriff auf den Protreptikos hineinnimmt.—In *de coelo* wird 269a31 der Äther *θειότερα οὐσία* genannt, das *σῶμα θεῶν* 286a11. Gern wird auf die volkstümliche Auffassung verwiesen, dass der Sitz der Götter oben ist, 270b5 ff., 278b15, 284a11 f., die letzte Stelle beweist, dass nicht an den ersten bewegenden Gott gedacht ist; erst der Autor *de mundo* nennt als Sitz für die Gotteskraft, *θεία δύναμις*, den obersten Himmel, 397b24 ff. und erinnert durch *ἐν ἀκινήτῳ* 400b11, *ἀκίνητος ὢν* b14 (die Stelle nach Aristoteles *de an. mot.* 702b31 gestaltet), *ἀκινήτως* b31 an das *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*. Auch der pythagoreisierende Autor (Agatharchides nach Immisch, Sitzber. Heidelberg 1919) bei Photios 439b26 bemerkt *ἐν τῇ ἀπλανεῖ τὸ πρῶτον αἰτιόν ἐστι* · b19 *ὁ πρῶτος θεὸς καὶ οἱ νοητοὶ θεοὶ* (ungefähr die *νοηταὶ δυνάμεις* von Philo *spec. leg.* 1, 46); vgl. [Justin] *cohort.* 6.

Die platonische Himmelsbeseelung, die offenbar in *De philosophia* Geltung hatte, ist auch in *De coelo* nicht ganz verschwunden, 285a29; 292a18 (auch von Simplicius in *de coelo* 378, 12 f. zitiert), und Theophrast verlangt die Himmelsseele, *Metaph.* 5b2 und bei Proklos in *Tim.* 2, 122, 11 ff. und 3, 136, 1 Diehl.<sup>5</sup> Nur dass die Seele nicht *ἀναγκάζουσα*, nicht *μετὰ βίας* widerstrebend die Elemente stösst (Simplicius 378, 35 ff.; Ross *op. cit.* 98), wird *de coel.* 284a22 ff. dargelegt, in einem Stück, das, wie W. Jaeger, Aristoteles 320 sah, der Jugendschrift nahe steht, in der zwar noch nicht dem Äther von Natur—Natur im Sinn der terrestrischen Physik gebraucht—die kreisläufige Bewegung zugeschrieben wird, aber auch die *βία* (*vis*) abgestritten wird, derart dass *προαίρεσις* (*voluntas*) den vermutlich ruhig schwebenden Äther in Bewegung setzt; fr. 21 aus Cicero *de nat. deor.* 2, 44.

Aber nun zum *πέρας τοῦ οὐρανοῦ* an der Sextusstelle. Soll man angesichts des aristotelischen Dyotheismus an den göttlichen Äther denken oder an das sozusagen anschliessende *πρῶτον κινῶν*—nach dem Ausdruck von Aetius 305a2 *τὸν ἀνωτάτω θεὸν εἶδος χωριστὸν ἐπιβεβηκότα τῇ σφαίρᾳ τοῦ παντός, ἥτις ἐστὶν αἰθέριον σῶμα*? Für die erste Auffassung könnte Cicero *de rep.* 6, 17 angerufen werden, der die Fixsternsphäre *summus deus arcens et continens ceteros deos* nennt. M. Messala, cons. 53 v. Chr. also zur Zeit, als Cicero an seinem Staatswerke schrieb, erklärte nach Macrobius *Sat.* 1, 9, 14 den weltschaffenden Ianus (*Αἰὼν* nach Lydus *de mens.* 64, 12 Wunsch) als den Gott, der die auseinanderstrebenden Elemente *copulavit circumdato caelo; quae vis caeli maxima duas vis dispares colligavit*. Gott und Himmel scheinen hier dieselbe Aufgabe zu haben.<sup>6</sup> Zu vergleichen ist, was Kaiser Julian *or.* 4, 139c bemerkt: *τοῦ πέμπτου σώματος οὐσία πάντα συνέχει τὰ μέρη καὶ σφίγγει πρὸς αὐτὰ συνέχουσα τὸ φύσει σκεδαστὸν αὐτῶν καὶ ἀπορρέον ἀπ' ἀλλήλων*. Vor allem aber ist merkwürdig eine Notiz des Hippolyt *elenchos* 7, 19, 2 ff., der den Ketzer Basileides des Aristotelismus bezichtigen will, *ἔστι τοῦ κόσμου μέρος τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν ἀπὸ τῆς γῆς μέχρι τῆς σελήνης ἀπρονόητον* (solches bemerkte auch Clemens; vgl. Diog. Laert. 5, 32) . . . *τὸ δὲ μετὰ τὴν σελήνην ἐν πάσῃ . . . προνοίᾳ . . . τεταγμένον μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ οὐρανοῦ · ἡ δὲ ἐπιφάνεια, πέμπτη τις οὐσα οὐσία, . . . οἰονεῖ οὐσία τις ὑπερκόσμος*.

<sup>4</sup> Theophrast benutzt auch nicht die späteste Fassung der aristotelischen Ethik; vgl. Hermes 69, 1934, 354, 376.

<sup>5</sup> Über die theophrastische Definition (*ἐν ἐνίοις*) der Himmelsseele Stobaeus 1, 336, 26 ff. *τελειώτῃ* . . . *τοῦ θεῶν σώματος* (Äther), *ἣν ἐνδελέγειαν καλεῖ Ἀριστοτέλης*. Dagegen polemisiert bei Julian *or.* 5, 162b (wo zu lesen *πεφυκέναι, χρῆν [δὲ] δῆπουθεν*) der peripatetische Lehrer Strabon Xenarch (von dem Simplicius *de coelo* *πρὸς τὴν πέμπτῃν οὐσίαν ἀπορῆναι* bezeugt): Eine Ursache für die natürliche Bewegung des *πέμπτου*

*σῶμα* sei nicht zu suchen, das verstosse gegen einen Satz gerade Theophrasts; er ist uns erhalten *Met.* 9 b 21 und bei Proklos in *Tim.* 2, 120, 7 ff. Zur Himmelsbeseelung vgl. noch Arius Did. *Dox.* 450, 19; [Plutarch] *poes. Hom.* 105; Alexander v. Aphr. *quaest.* 1, 25.

<sup>6</sup> Vgl. Clem. Rom. *Recogn.* 8, 15 *Aristoteles* (*de philos.* fr. 27 Ross) *etiam quantum introducit elementum . . . ἀκατονόμαστον . . . sine dubio illum indicans qui in unum quattuor elementa coniungens mundum fecerit*.

Entsprechend gibt es drei Wissenschaften: 1. φυσικὴ ἀκρόασις (περὶ τῶν οὐ προνοία, διοικουμένων); 2. μετὰ τὰ φυσικά (περὶ τῶν μετὰ σελήνην); 3. περὶ πέμπτης οὐσίας ἴδιος λόγος, ὃς ἐστὶν αὐτῷ θεολογούμενος. Hier ist also eigenartigerweise die theologische πέμπτη οὐσία auf die Oberfläche des Himmels, sein πέρας, beschränkt. Die Theorie ist nicht einfach eine Missgeburt aus dem Gehirn des Hippolyt. Philo de somn. 1, 21 gibt auf die Frage, was der Himmel sei, als Antwort: z.B. πέμπτον κυκλοφορικὸν σῶμα, und er fährt fort: τί δέ; ἡ ἀπλανὴς καὶ ἐξωτάτω σφαῖρα πρὸς τὸ ἄνω βάθος ἔχει ἢ αὐτὸ μόνον ἐστὶν ἐπιφάνεια βάθους ἐρήμης; Zu vergleichen ist auch die Verwendung von ἐπιφάνεια bei Arius Didymus Doxogr. 466, 7 τετάχθαι τὰ ἀπλανῆ ἐπὶ μιᾷς ἐπιφανείας · ähnlich Autor de mundo 392a18 τῶν ἀπλανῶν ἐπὶ μιᾷς κινουμένων ἐπιφανείας τῆς τοῦ παντὸς οὐρανοῦ, während er 396b30 nahe Messala steht: δύναμις τὸν σύμπαντα κόσμον δημιουργήσασα καὶ μιᾷ διαλαβοῦσα (περιλαβοῦσα?) σφαῖρας ἐπιφανείας τὰς τε ἐναντιωτάτας ἐν αὐτῷ φύσει ἀλλήλαις ἀναγκάσασα ὁμολογήσαι.

Der Dreietagenbau bei Hippolyt lässt sich in gewisser Beziehung auf Aristoteles zurückführen. Dieser nennt die zwei obere Etagen (Fixstern-bezw. Planetenhimmel) ausdrücklich de coel. 278b11; ähnlich 'Agatharchides' 441a3. Verdächtig ist die Dreistufung bei Philolaos A 16: Ὀλυμπος (wo die εἰλικρύνεια τῶν στοιχείων!), κόσμος mit den Planeten, οὐρανός unter dem Mond, wo die φιλομετάβολος γένεσις.

Aber es gibt noch eine andere Dreietagenordnung im Umkreis des Aristoteles und vielleicht hilft sie uns weiter. Von unten nach oben: terrestrische Sphäre, Himmelssphäre im ganzen und—vermuten wir—das πέρας. Nach der Stelle Sextus Emp. hyp. 3, 218 ist ja damit am ehesten der gleiche Gott gemeint, der auch ἀσώματος heisst, und an einer Parallelstelle Sextus adv. math. 10, 33 finden wir κατὰ Ἀριστοτέλην ὁ πρῶτος θεὸς ἦν τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ.<sup>7</sup> Freilich in diesem Zusammenhang (32) witzelt der Skeptiker darüber, dass nach Aristoteles τό που ὃν αὐτό τε ἔστιν ἐκεῖνο καὶ ἕτερον τοῦ ὅπου ἐστίν, ὁ δὲ οὐρανὸς οὐδὲν ἔχει ἕτερον παρ' αὐτὸν ἔξωθεν, διόπερ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ὢν οὐδέ που γενήσεται (nachher 35 τὸν οὐρανὸν αὐτὸν ἑαυτοῦ τόπον εἶναι)—das ist wirklich spätere aristotelische Lehre, Phys. 212b14 ff.—und dass der erste Gott zum τόπος πάντων wird. Wir bemerken nur im Vorbeigehen, dass eine solche Lehre Philo von Alexandria tiefsinnig vorgekommen ist, somn. 1, 63 f. ὁ θεὸς καλεῖται τόπος τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἀπλῶς . . . τὸ θεῖον ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενον ἐστὶν αὐτὸ τόπος ἑαυτοῦ · fug. 75; leg. all. 1, 44 (vgl. auch oben Anm. 2), und wir führen auch nicht aus, wie Aristotelesklärer versuchten, das πρῶτον κινεῖν in der äussersten περιφέρεια des Fixsternhimmels unterzubringen—was bis zu einem gewissen Grade die seltsame Ansicht bei Hippolyt erklären könnte—so Alexander von Aphrodisias bei Simplicius in phys. 1354, 79 ff. der dagegen 1355, 15 vielmehr den Himmel in Gott sein lässt, der τὸν ὅλον κόσμον περιέχει. Wir wenden uns lieber einer Stelle bei Aristoteles selber zu, an der Gott als τέλος (πέρας und τέλος gehören nah zusammen, Met. 1022a6 ff.) vorkommt, de coel. 279a23 ff. τὸ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὐ μὴδὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἐκάστου κέκληται. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰὼν ἐστὶν (vgl. Messalas Αἰών). Der Abschnitt war schon im Altertum umstritten. Alexander von Aphrodisias (bei Simpl. in de coel. 290, 1 ff., 287, 19 ff.) wollte das Ganze im Sinne von Arnims auf das κυκλοφορικὸν σῶμα, Hauptgegenstand von de coelo, oder auf die Fixsternsphäre zielen lassen und war dadurch gezwungen (287, 30 ff.) ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω φορὰν b20 auf die Bewegung der vier untern Elemente zu beziehen; dass es sonst περιφορὰν heissen müsste, ist unbedacht, vgl. z.B. 288a15. Simplicius, der das Bedenkliche dieser Auffassung einsieht, will bis 279b2 das πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον erkennen und ist damit genötigt, 279b1 die Lesart κινεῖ statt κινεῖται zu empfehlen. Aber ἀπαυστον κίνησιν weist dort auf das Bewegte wie der ähnliche Ausdruck 284a9; 289a11; Phys. 250b13; 259b25 (πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον, εἰ μέλλει . . . ἔσεσθαι ἐν τοῖς οὐδαίνοις ἀπαυστός τις καὶ ἀθάνατος κίνησις); Met. 1072a21; Theophrast Met. 5a3; insbesondere ist der Fixsternhimmel gemeint.—Die Neuern machen entweder bei de coel. 279a22 (Guthrie 168, Ross 97) oder bei 279b1 (Cherniss 588, Gigon in der Übersetzung im Artemis-Verlag 1950, 22) den Übergang zum bewegten Himmel. Auch diese Differenz ist bezeichnend. Zwar nimmt Simplicius in de coelo 291, 5 ἀμετάβλητον für das ἀκίνητον in Anspruch, aber er könnte durch 288b1 widerlegt werden. Und doch wird er Recht haben; ἀμετάβλητον nimmt das οὐδεμία μεταβολή von a 19 auf, und zu κινήσει in dem Satz b34 der mit de an. mot. 700b34 zusammenzustellen ist, fehlt das Objekt, der Himmel, und so ist allein schon in diesem Wort das πρῶτον κινεῖν zum Ausdruck gebracht. Da die These von Cherniss, 279a18–35 als grosse Parenthese zu fassen, nicht befriedigt—die These, die Jaegers Auffassung, das Stück auf die Schrift de philosophia, die ja auch zitiert wird, zurückzuführen, stützen könnte—, wird man versuchen, 279b1 direkt anzuschliessen: nun, wie zu κινήσει das Objekt fehlte, so fehlt zu κινεῖται das Subjekt ('es gibt entsprechend eine unaufhörliche Bewegung'); vgl. Schwyzer-Debrunner, Griech. Grammatik 2, 239 Nr. 4.

Aion, als überzeitliche, alle zeit-einschliessende (vgl. Phys. 221b2 ff.) Ewigkeit, ewiges Leben

<sup>7</sup> Dass die Seele bei Philo somn. 1, 30 πέρας ἢ εἶδος ist, bei Stobaeus 1, 363, 19 f. nach einigen Peripatetikern

εἶδος τὸ περὶ τοῖς σώμασιν ἢ ποιότης ἀπλὴ ἀσώματος, hat nur den Wert einer gewissen Analogie.



gefasst, umhüllt den Himmel—denn ausserhalb des Himmels gibt es keinen zeitmessenden bewegten Körper—, und da Gottes Leistung selber Unsterblichkeit, ewiges Leben ist und um der Leistung, also des ewigen Lebens willen existiert, ist das von ihm abhängige *θεῖον* ewig bewegt (286a9), schliesst alle untergeordnete Bewegungen wie ein *πέρασ* ein (284a4). Die Bewegung des ersten Himmels ist *οἶον ζωὴ τις*, Phys. 250b14, Theophr. Met. 10a16, und es gilt, dass vom obersten Unsterblichen *καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον, τοῖς δ' ἀμαυρώς, τὸ εἶναι τε καὶ τὸ ζῆν*, de coel. 279a28; vgl. Met. 1072b14; de an. mot. 700a6; Theophr. Met. 4b15.

Gewiss hat das zeitliche *παντὸς οὐρανοῦ τέλος*, der *αἰὼν* (de coel. 279a26), und das mehr räumliche *πέρασ τοῦ οὐρανοῦ* bei Sextus Emp. hyp. 3, 218 und adv. math. 10, 33 in der Schrift de philosophia Platz gefunden. Auf sie darf auch zurückgeführt werden de coel. 279a18 *οὐτ' ἐν τόπῳ τάκει πέφυκεν οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμίας μεταβολῆ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζῶν καὶ αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα*. Die *ἀρίστη ζωὴ* ist die *εὐδαιμονία*, die Gott besitzt. Ganz der *θεωρία* hingegeben ist Gott *αὐτάρκης* wie der theoretische Mensch, Eth. Nik. 1177a27; b21, ist nicht mit äusserer *πράξις* (= *κίνησις*) befasst, de coel. 292a22 *ἔοικε γὰρ τῷ ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εἶ ἀνευ πράξεως*, vgl. Pol. 1325b28. Die Endlosigkeit der *θεωρία* (im Unterschied zur *πράξις*, die einem bestimmten Zweck hingegeben immer wieder ein Ende, ein *πέρασ*, erreicht) findet ihre Abspiegelung in der ewigen Bewegung des dem höchsten theoretischen Gotte nächsten Himmels. Gott ist *quietus et beatus* nach de philosophia fr. 26, wo der übermittelnde Epikureer wieder mit der Paradoxie des *ἀκίνητος κινούμενος* Effekt erzielen will. Nach der beseligenden Erfahrung theoretischen Lebens in der Akademie (Protrept. bei Jambl. Protr. 58, 13 ff. Pistelli) hat Aristoteles früh die geistige *ἐνέργεια*, die er nach der Abwendung von der Ideenwelt über die körperliche Welt gesetzt hat, in freudvoller Glückseligkeit leben lassen; *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ* (Met. 1072b27). Selbstbetrachtung, *νόησις νοήσεως*, wird Gott zugesprochen (1074b34), da es ja keine Ideenobjekte ausserhalb gibt. Die der Materie entblösten *εἶδη* der Welt, wie die Metaphysik des Aristoteles sie ergründet (vgl. Met. 983a9), erfüllen den Geist Gottes (wie etwa der Architekt ein Haus ohne Materie in seinen Sinn fasst, Met. 1032b13; 1034a24; de gen. an. 730b14 ff.). Nicht ausgesprochen ist, dass auch alle *ἐνυδα εἶδη* göttliche Bestimmtheit in der durch den Umlauf der Planetensphären angeregten Weltveränderung erstreben.—Wir berührten den Dreietagenbau im Kreise des Aristoteles. Schon Plato hat den *ὑπερουράνιος*<sup>8</sup> *τόπος*, freilich im Mythos des Phaidros 247e, und den Raum der Sternbewegung und den der irdischen *γένεσις*, denen drei Arten von Wissenschaft entsprechen, geschieden. Das wirkt bei seinen Schülern nach. Philipp von Opus in der Epinomis feiert hauptsächlich das mittlere Stockwerk der Astronomie die gleich der *θεοσέβεια* ist. Bei Xenokrates gibt es (fr. 5 Heinze) die oberste Stufe des *νοητόν*, das Idealzahlenreich, und den Bereich des Himmels, in dem *Ζεὺς ὑπατος*, Vertreter der Monas herrscht, der Astrologie zugänglich, und die Welt unter dem Mond, wo die Weltseele, die Göttermutter, Vertreterin der aoristos Dyas regiert (fr. 15, 18). Ähnlich unterscheidet Aristoteles (Met. 1069a30 ff.) nach dem Fall der Ideenlehre die *ἀκίνητος οὐσία* des Geistes—nie konnte die höchste Norm fehlen,<sup>9</sup> nie konnte es also im von Arnimschen Sinn einen Bau nur aus den zwei untern Stockwerken geben—und die *‘πέμπτη’ οὐσία αἰδῖος* und die *οὐσία φθαρτή*. Die entsprechenden Wissenschaften sind Metaphysik (Theologie), Himmelsphysik (welcher Mathematik hilft) und terrestrische Physik (mit Meteorologie). Die drei aristotelischen Stockwerke finden sich z.B. bei Philo quaest. gen. 4, 8, danach Lydus de mens. 28, 10 ff. Der sog. Onatas bei Stobaeus 1, 49, 2 ff. Wachsm. stellt dem *πρῶτος* und *νοητὸς θεὸς περιέχων τὸν σύμπαντα κόσμον* die wandelnden Götter des Himmels gegenüber.

Verständlich ist, dass der aristotelische Dyotheismus—bei Plato fehlt er, da er die der Seele und dem Geiste vorgeordneten Ideen nicht als Götter bezeichnete—Bedenken erregen konnte, und dass Versuche gemacht wurden, die Geistsubstanz dem göttlichen Himmel oder insbesondere der Fixsternsphäre (so auch nach Arius Did. Dox. 450, 15) zuzuordnen. Ein später Gegner des Aristoteles, der Philosoph Attikos, meint (bei Euseb. praep. ev. 15, 7, 6) maliziös, das *πέμπτον σῶμα* sei eine Mischung von Platos *οὐσία νοητή* . . . *τε καὶ ἀχρώματος καὶ ἀναφῆς* (Phaidros 247c) *καὶ ἀπαθῆς* und Platos *θεῖα καὶ ἀφθαρτα* (κατ' εἶδος, Euseb. 15, 8, 2) [*καὶ ἀπαθῆ*] *σώματα*. Der erste Peripatetiker, der nach Theophrast und Strato Kenntnis der aristotelischen Schulschriften verrät und auf Okellos (um 100 v. Chr.) gewirkt hat,<sup>10</sup> Kritolaos (und sein Schüler Diodor), lässt Gott *νοῦς ἐξ αἰθέρος ἀπαθούς* sein (Aetios 303b6) und leitet so auch die Seele *ex quinta nescio qua substantia* ab (Tertullian de an. 5; Macrobius in somn. Scip. 1, 14, 20). Nach Stobaeus 1, 366, 25 fassten einige Peripatetiker die Seele als *αἰθέριον σῶμα*; dies ist uns von Herakleides Pontikos fr. 99 Wehrli

<sup>8</sup> *ὑπερκόσμος* an der Hippolytstelle, gegen die Gnostiker gewandt (vgl. elenchos 7, 23, 2) zeigt, dass der dortige Etagenbau nicht ganz unabhängig vom jetzt betrachteten ist. Vgl. auch Vita Aristotelis Marciana 435, 1 Rose *τῇ δὲ θεολογίᾳ* (*Ἀριστοτέλης προσέθηκε*) *τὸ μὴ τὰ πάντα ἐγκόσμια εἶναι . . . ἀλλ' εἶναι τι καὶ ὑπερκόσμον*.

<sup>9</sup> Auch die kreisende Bewegung der Gestirngötter oder des Äthers verrät eben die Wirkung einer geistigen *τάξις*, Met. 1025b25; 1060a26.

<sup>10</sup> Gnomon 1926, 590 ff. Bei Okellos 37 Harder auch Andeutung des Äthers unter Beseitigung des Dyotheismus.

überliefert. Der nämlichen Auffassung folgte Antiochos von Askalon, der in seiner akademisch-peripatetischen Einheitsphilosophie auch seine stoischen Sympathien zur Geltung brachte. Sie liegt vor bei Cicero Acad. 1, 26 (*quintum genus e quo astra mentesque*, ähnlich Philo heres 283; aber anders der alte Zeuge Megasthenes, der den Geist weglässt), 39; de fin. 4, 12, wohl auch 36 (*animus in quodam genere corporis*) und 2, 114. Unbestimmbar ist der Übermittler für Ciceros Tusculanen, wo weniger die Verstofflichung des Geistigen als die Vergeistigung der *quinta natura* vorliegt: 1, 22<sup>11</sup> im Vergleich mit Plato Gesetze 897 a und 66 mit der pathetischen Hervorhebung der Freiheit, Körpergelöstheit des Göttlichen (ähnlich dem, was Plutarch de parte aut facult. animi 5, VII 15, 15 ff. Bernardakis von der Seele bemerkt). Wir sind gehalten, Cherniss 601 f. zu folgen und solche Lehren nicht der Schrift de philosophia zuzuweisen trotz neuer Fürsprache bei Festugière 255 f. (mit geistvoller Begründung) und Alfonsi (vgl. oben Anm. 1).

WILLY THEILER

Universität Bern.

<sup>11</sup> Die folgende Umschreibung der Seele mit *ἐνδελέχεια* passt scheinbar zur ewigen Bewegung der platonischen Weltseele. Theophrast hat nach seiner Anm. 5 wiedergegebenen Definition der Weltseele das Wort *ἐνδελέχεια* gerade nicht gebraucht, und auch Aristoteles, der *ἐντελέχεια* nach *ἐνδελέχεια* gebildet hat, verwendet in seiner Seelendefinition de an. 412a28, die Theophrast benutzt hat, nur *ἐντελέχεια*. Das bedenkliche *ἐνδελέχεια*

kann beim gemeinsamen Vorfahr von Cic. Tusc. 1, 22; Philo somn. 1, 30, der das *ἀσώματον* betont, und Macrob in somn. Scip. 1, 14, 19 auf das selbe Missverständnis zurückgeführt werden, das bei Arius Did. Dox. 448, 20 vorliegt. *Ἐντελέχεια* sagt in der Definition der menschlichen Seele Xenarch nach Aetios 388b16; vgl. Simplicius in de coelo 380, 16.